

## TIMORE DI DIO E *THEORÍA* NELL'ESPERIENZA RELIGIOSA GRECA.

*Abstract:* Nella cultura greca classica è presente una concezione del timore di Dio distinta dal timore ingenerato da paura e superstizione caratterizzante l'età arcaica. È il timore nella forma del "ritegno", che supera il carattere oppositivo dell'altra forma di timore, rivelando un proprio legame alla *theoría* attraverso il rapporto tra la meraviglia filosofica e il pudore (*aidós*) quale vincolo sociale e risposta responsabile all'inquietudine che caratterizza l'esistenza.

## FEAR OF GOD AND *THEORÍA* IN THE GREEK RELIGIOUS EXPERIENCE.

In Greek classic culture is present a conception of the fear of God distinct from the fear engendered by dread and superstition that characterizes the archaic Age. It's the fear in shape of "reserve" that surpasses the opposing character of the other shape of fear, revealing an own link with the *theoría* trough the relation between the philosophic wonder and the decency (*aidós*) as a social bond and responsible answer to the worry that characterizes the existence.

### 1. LE DUE DIVERSE FORME DI TIMORE DI DIO NEL MONDO GRECO: PAURA E RITEGNO.

Scopo di questo saggio è mostrare come nella cultura greca siano presenti due diversi aspetti del timore di Dio, anzi in questo caso del timore degli dèi, e come uno di questi due aspetti si leghi strettamente all'origine stessa del filosofare, rivelando in essa anche una spinta verso la dimensione intrinsecamente sociale della giustizia e del bene. Lo stupore e la meraviglia, quali *tonalità emotive* fondamentali che caratterizzano la nascita della filosofia, verranno lette in questo senso come cifra di un "timore reverente": un ritegno che trasforma dall'interno lo spiazzamento nei confronti di un mistero capace ad un tempo di interpellare e richiamare l'uomo ad una finitezza *responsabile*.

Il primo aspetto del timore è quello legato alla paura o alla minaccia che emerge sia dalle narrazioni mitiche che dall'opera dei tragici del V secolo. In esso viene presentato anche il volto vendicativo del divino: basti pensare al mito di Prometeo, punito da Zeus per avere donato agli uomini il fuoco; alle sventure di personaggi incolpevoli come Edipo, vittima di un destino che ha anche un significato indubbiamente religioso; al sacrificio di Ifigenia, o ancora

ai mille volti vendicativi di Apollo<sup>1</sup>, che “in collera con l’arco teso, scendeva simile alla notte”<sup>2</sup>, e il cui passo all’ingresso dell’Olimpo “fa impallidire gli dèi”<sup>3</sup>.

L’altra idea di timore è appunto quella di un timore reverente, di un *ritegno* che svela un legame originario fra la meraviglia, connaturata allo stesso sorgere della filosofia, e l’idea stessa di timore reverenziale nei confronti del divino, che in età classica è destinata non soltanto a mettere in ombra una religiosità fondata sulla minaccia, paura o superstizione, ma a diventare anche il fulcro di una nuova teologia, una teologia *morale*. Emblematica in questo senso appare l’indagine platonica sul tema della santità (*hosiotés*) nell’*Eutifrone*, dove l’esigenza profonda di rinnovamento etico, che caratterizza l’Atene del V-IV secolo, conduce alla convinzione che esso sia possibile soltanto ispirandosi ad una scienza di ordine superiore, rappresentata dalla conoscenza del bene. In una tale conoscenza il timore reverenziale, inteso come spiazzamento di fronte alle trame dell’invisibile che si rivelano nel visibile, diventa *principio di sapienza* (per usare l’espressione biblica di *Siracide* 1,12) e diventa allo stesso tempo anche il fondamento di quel rispetto-reverenza nei confronti dell’altro che è elemento essenziale per la vita associata, come viene espressamente sostenuto nel *Protagora*. In età classica dunque si assisterebbe ad una rivisitazione critica della religione tradizionale che, proprio a partire dalla emancipazione da un concetto di *timor domini* di carattere superstizioso e legato ad un modello autoritario, sviluppa un’idea di *rispetto* nei confronti del divino che è ad un tempo sia venerazione per il mistero e l’enigma dell’esistenza sia fondamento della vita sociale, essendo un’esperienza originariamente condivisa con altri, e costituendosi come “pudore” anche nel senso di una disposizione fondamentale a non commettere atti lesivi per la collettività.

Nell’esperienza religiosa greca una condotta di vita gradita agli dèi è indicata con il vocabolo *hosía*<sup>4</sup>: esso indica un comportamento rispettoso sia nei confronti degli dèi che nei confronti dei defunti<sup>5</sup>. Tale atteggiamento è

<sup>1</sup> È Marcel Detienne a mostrare in modo inequivocabile, nella splendida monografia su Apollo, come oltre alla canonizzazione winckelmanniana di Apollo, dio della luce, della ragione e della purezza, vi sia un altro Apollo latore implacabile di lutti e pestilenze, avido di stragi, cui vengono offerti cruenti sacrifici. Cfr. M. DETIENNE, *Apollo con il coltello in mano*, tr. it. di F. Tissoni, Adelphi, Milano 2002.

<sup>2</sup> *Iliade*, I, 47.

<sup>3</sup> *Inno omerico ad Apollo*, 1-2.

<sup>4</sup> Per la storia del termine fino a Teofrasto si veda J. C. Bolkestein, *Hosios en Eusebes*, New York, 1979 (ediz. Originale *Osios en Eysebes*, Paris-Amsterdam, 1936).

<sup>5</sup> Nella *Suda* è il termine che in senso assoluto indica il rispetto per i morti.

caratterizzato non tanto dall'astenersi da qualcosa, quanto piuttosto da "un lasciar accadere, una devozione serena"<sup>6</sup>. Vi sono però altre due espressioni destinate a significare l'atteggiamento degli uomini nei confronti degli dèi. Si tratta di termini che si rivelano ben più decisivi per aprire la strada ad una piena comprensione del rapporto con il divino e che spiegano il modo in cui i greci esprimevano la paura, il timore nei confronti degli dèi. La prima espressione che qui prenderemo in considerazione è corrispondente al sostantivo *sébas*: esso indica un timore reverenziale, accompagnato da paura. Il *sébas* è un ritrarsi sgomenti in seguito alla visione corporea di qualcosa che rimanda ad altro, è timore di ciò che nel visibile allude all'invisibile. A destare timore sono tanto le immagini belle quanto quelle spaventose: così nell'*Odissea* a provocare questo stato emotivo è il ravvisare la somiglianza di Telemaco con il padre da parte di chi conosce Odisseo, oppure la divina bellezza di Nausicaa. Ma anche il prefigurarsi un'immagine tremenda come quella di un cadavere sfigurato desta *sébas*, che infatti è anche un presentificare ciò che potrebbe accadere. In generale *sébas* deriva dal presentarsi, dal manifestarsi, attraverso l'esperienza visiva o piuttosto attraverso una visione mentale<sup>7</sup>, di un aspetto dell'ente per lo più invisibile. Il *sébas*, si potrebbe dunque dire, prendendo inizio come timore, rivela nel suo senso un carattere di venerazione: l'espressione *theôn sébas*<sup>8</sup> viene infatti per lo più intesa come "venerazione degli dèi".

Una ritrosia timorosa che implica allo stesso tempo venerazione e rispetto è espressa anche dal termine *aidós*, che solo in un senso riduttivo può essere reso con "vergogna". Nell'autorevole saggio di Kerényi sulla religione antica è stato opportunamente messo in luce il fatto che chi prova semplicemente vergogna è in una condizione passiva rispetto a chi venera, cioè a chi prova *sébas*. Il coinvolgimento reciproco di venerazione e vergogna è l'essenza stessa anche dell'*aideîsthai*, che è appunto ad un tempo temere e venerare, vissuti come un eterno dissidio tra umano e divino in un contemporaneo vedere ed esser visti: "Se si venera l'essere di fronte al quale si sente vergogna- e questa è una componente del fenomeno-, allora chi si vergogna è egli stesso oggetto di una visione. Sentire che si offre una visione, la quale non si adatta a una determinata immagine del mondo, è *aideîsthai*"<sup>9</sup>. Nell'*Iliade* si ha una chiara testimonianza del ruolo che l'*aidós* riveste nell'etica e nella religione greca:

<sup>6</sup> Cfr. K. KERÉNYI, *Religione antica*, tr. it. di D. Sassi, Adelphi, Milano 2001, p. 85.

<sup>7</sup> Come nel caso di Achille che prova a raffigurarsi l'immagine terribile del cadavere di Patroclo (*Il.*, XVIII, 178).

<sup>8</sup> ESCHILO, *Suppl.*, 755; *Choe.*, 644.

<sup>9</sup> Cfr. K. KERÉNYI, *Religione antica*, cit., p. 88.

quando l'anziana madre Ecuba tenta di persuadere Ettore a non affrontare Achille, ella lo esorta ad avere pietà di lei, fra le lacrime lo prega di rientrare fra le mura della città compiendo il gesto di denudarsi: "Ettore creatura mia, prova *aidós* di fronte a questo"<sup>10</sup>. Il gesto di denudarsi, legato alla corporeità e in contrasto con la dignità regale è allo stesso tempo richiamo simbolico alla sfera della maternità e di un preciso ordine del mondo. L'inconsueta visione – una donna anziana, una regina che denuda il proprio seno - desta *aidós* perché è un richiamo, attraverso l'esperienza corporea e la visione materiale, ad un ordine invisibile del mondo che è misura e norma. L'*aidós* è in questo senso "la venerazione fondata su una visione convincente"<sup>11</sup>, e la posizione di Ettore è emblematica per comprendere il significato profondo di quello che complessivamente appare come un pudore verso un ordinamento spirituale ritenuto degno di venerazione. Ettore, infatti, sente che all'*aidós* suscitato dal gesto materno si contrappone una visione ancor più potente, quella per cui tirandosi indietro "avrebbe vergogna dei Troiani e delle Troiane"<sup>12</sup>.

Il "timore pudico" ha un carattere passivo ed uno attivo, è vergognarsi nell'avere una visione che non corrisponde a quello che è reputato canone, norma, ordine invisibile del mondo, ma è anche vergogna di essere visti in un modo diverso da quello che è il modo previsto e atteso all'interno di quest'ordine: come nel caso di Ettore, che rappresenta il simbolo di virilità e responsabilità nel mondo degli eroi omerici. L'*aidós* è insomma un pudore che spinge a comportarsi correttamente e che quasi sempre nei poemi omerici si accompagna all'aver paura (*dediénaí*). La paura, anzi, in un frammento epico è esplicitamente definita la fonte dell'*aidós*<sup>13</sup>. Sostanzialmente nel mondo omerico l'*aidós* racchiude insieme pudore e vergogna nella misura in cui è temere di non corrispondere ad un modello ideale. L'*aidós*, come è stato detto, esprime "il sentimento dell'obbligo verso l'ideale"<sup>14</sup>. Ed è in questo senso che Esiodo, riferendosi agli dèi più antichi, ancora preolimpici, usa l'espressione *theôn génos aidôion*, "la stirpe che suscita *aidós*"<sup>15</sup>, in modo da sottolineare il rispetto e la venerazione prima ancora del significato lì secondario di vergogna e pudore. L'uomo greco, il cui atteggiamento predominante è quello del vedere con gli occhi del corpo e della mente, è oggetto di visione da parte di un

<sup>10</sup> *Il.*, XXII, 82-85.

<sup>11</sup> Cfr. K. KERÉNYI, *Religione antica*, cit., p. 94.

<sup>12</sup> *Il.*, XXII, 105; VI, 442.

<sup>13</sup> *Kypria*, fr. 23 Allen.

<sup>14</sup> W. JAEGER, *Paideia*, tr. it. di L. Emery e A. Setti, Bompiani, Milano 2003, p. 36.

<sup>15</sup> ESiodo, *Theog.*, 44.

popoloso mondo di dèi e dee, vede ed è veduto: e in ciò che si vede e nel modo in cui si è visti si genera quel carattere fondamentale dell'esperienza religiosa greca che è l'*aidós*. Si teme che gli dèi vedano gli uomini comportarsi diversamente da come le norme invisibili prescrivono che essi si comportino. Il rispetto e la venerazione, che si accompagnano al timore inteso come paura e sgomento, si legano in modo costitutivo al senso di ammirazione e stupore che si prova di fronte al segno visibile di un ordine invisibile. Siamo già di fronte a quel carattere di meraviglia che accomuna l'esperienza religiosa e la nascita della filosofia.

La nostra tesi è che la religione greca esibisca un caratteristico tratto per il quale l'originario timore quale paura di terribili mali per l'uomo ceda il passo ad un timore "incondizionato", cioè ad un innato rispetto per la legge morale, per i codici etici comunemente accettati (ed alla conseguente paura di violarli), il quale si lega sin dal sorgere della filosofia all'altrettanto innato senso di stupore ammirato connesso alla contemplazione dello smisurato, dell'infinito- in altre parole del trascendente- che l'uomo è chiamato ad indagare. Questo aspetto del timore, che a nostro avviso costituisce "il lato positivo" del timore stesso, lo definiamo "incondizionato" perché prescinde dalla paura di ritorsioni divine ed è anche differente dall'ansia per l'incertezza e la fragilità dell'esistenza dell'età ellenistica (e secondo certa storiografia anche dei primi secoli dell'era cristiana) caratterizzata proprio per questa ragione dall'accentuazione di forme di misticismo tipiche di culti provenienti dall'Oriente. Il timore "incondizionato" è allora in tal senso qualcosa di totalmente diverso da quel carattere superstizioso della *religio* che Lucrezio nei secoli successivi contrapporrà nettamente alla filosofia quale liberazione razionale da simili paure.

Il timore reverente ed il senso di ammirato stupore ad esso legato, sono invece senza dubbio altro dal timore della punizione divina, ma allo stesso tempo mostrano con chiarezza un carattere sacro del filosofare. L'esperienza del *theoreîn* è infatti traccia del divino nell'uomo che attraverso l'attività noetica si trova per brevi istanti nella condizione in cui il dio è sempre<sup>16</sup>. Vi è una "festività" anche nell'essere spettatori (*theoroî*) da parte degli uomini dell'universo e dei suoi principi e cause che mostra l'estrema vicinanza del vedere con gli occhi della mente, proprio della filosofia, con l'esperienza religiosa.

---

<sup>16</sup> ARISTOT., *Eth. Nic.*, 10, 7. *Met.*, 1072 b 14-24.

Il termine *theoría* peraltro è impiegato anche per indicare una visione di tipo religioso nel contesto di un'atmosfera festiva. L'elemento festivo, che costituisce l'essenza stessa della religiosità greca, si accompagna alla rivelazione, al sorgere di un particolare tipo di visione. L'apparire degli dèi nell'*Iliade* e nell'*Odissea* accade proprio in un'atmosfera festiva che è quella della creazione poetica. Ancora l'epoca delle grandi composizioni festive greche, l'età arcaica e classica della creazione di eventi artistici organizzati in cicli festivi è una prosecuzione del *théatron* che già caratterizzava il mondo festivo omerico, un luogo dove si realizzava un rapporto di visione passiva per l'umano, in cui gli dèi erano gli spettatori di quella festa cui partecipano gli atleti che gareggiano nei giochi funebri e gli attori che nella tragedia rappresentano gli eredi dell'eroe omerico. Il rapporto di reciproco vedere ed esser visti, che mette in relazione l'umano e il divino in quella festa che è l'esperienza della *theoría* - appunto visione festiva -, caratterizza la religione greca come religione della *visione*, mentre per altro verso rivela l'originario legame con essa del sorgere della filosofia<sup>17</sup>. Nell'esperienza della sproporzione, della distanza, tra queste due visioni, si fa strada il significato "reverenziale", in se stesso positivo o più precisamente "incondizionato" del timore. Il timore prende il carattere del *ritegno* e come tale diviene la *tonalità emotiva fondamentale della filosofia*, i cui due aspetti sono riassunti in modo decisivo dalle parole di Kerényi: "La visione di gare eroiche, determinate da un lato dall'*aidós* di coloro che vengono guardati, mentre dall'altro sono un *sébas* per chi partecipa a una simile *theoría*: ecco davanti a noi un momento culminante della religiosità greca".<sup>18</sup>

## 2. IL CARATTERE "FESTIVO" DEL TIMORE FILOSOFICO: IL ΘΑΥΜΑΖΕΙΝ.

Le radici comuni che legano filosofia e religione non attengono dunque tanto al timore semplicemente inteso come fuga, ma si palesano come stupore e meraviglia verso l'invisibile, come ritegno nei confronti di un mistero che ci interpella. Il *ritegno* per meglio dire, come acutamente osserva Heidegger, esprime queste due modalità del timore, originariamente unite e proprie di uno stesso ambito: lo spavento di fronte al fatto più vicino e più coinvolgente, di fronte al fatto che l'ente sia e, nel contempo, il timore di fronte al fatto più lontano, di fronte al fatto che nell'ente e prima di ogni ente sussista l'essere. Il ritegno è quella tonalità emotiva in cui lo spavento non è superato e

<sup>17</sup> Sul fondamento teologico della filosofia greca rimane sempre valido l'ormai classico testo di Jaeger. Cfr. W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953.

<sup>18</sup> Cfr. K. KERÉNYI, *Religione antica*, cit., p. 113.

accantonato, ma è, al contrario, preservato e custodito per mezzo del timore: quel timore che abbiamo definito “incondizionato” in contrapposizione al timore del danno, della punizione. Il ritegno è la *tonalità emotiva fondamentale del rapporto con l'essere*, rapporto in cui il nascondimento dell'essenza dell'essere diventa la cosa più degna di essere posta come domanda.<sup>19</sup> La prima parola usata per descrivere l'attività del filosofo segnala la presenza del timore reverente di fronte a qualcosa che annuncia la presenza dell'invisibile, di ciò che fonda e permane al di là della manifestazione: il *theoreîn* deriva da *theorós*, titolo spettante a chi era ufficialmente invitato a una festa e “riuniva nella sua funzione due tratti caratteristici della religiosità greca quali la festività e il punto di vista dello spettatore”<sup>20</sup>. Reverenza e timore quale ammirato “senso della distanza” dal trascendente sono i punti comuni di religione e filosofia e di quest'ultima sono il motore propulsivo.

Se la religione greca può giustamente definirsi *religione della visione*<sup>21</sup>, altrettanto può dirsi della filosofia, in cui il primato del vedere con occhi del corpo, e ancor di più con quel vedere con occhi della mente che è il νοεῖν, esibisce un carattere sacro e festivo. In Aristotele ciò diviene sommamente evidente. La filosofia congiunge l'umano con il divino indipendentemente da ogni legame con il culto: la *theoría* diviene la cifra della filosofia stessa, staccandosi dallo spettacolo delle gare eroiche o della rappresentazione teatrale, momenti culminanti della religiosità greca, nei quali si determina, nello spettatore, il *sébas* di fronte a un simile manifestarsi delle gesta divine nel mondo umano. Attraverso l'esperienza del *theoreîn* nel suo originario legame con la visione festiva, Aristotele individua nel *noûs* il divino nell'uomo, e nel *bíos theoretikós* la via umana verso l'*athanatízein*, cioè il tentativo di rendersi immortali. Il *sébas* è in questo caso un intimorimento che si configura come stupore e rispetto nei confronti della “parentela” con il divino, cioè di un'origine che è ad un tempo una meta continuamente ricercata. Lo spavento ed il timore sono perciò riuniti in quell'ambito originario che è il *ritegno* quale *tonalità emotiva fondamentale*: essa, per riprendere ancora

<sup>19</sup> M. HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie, Ausgewählte “Probleme” der Logik*, GA Bd. 45, hrsg. v. F.W. Hermann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1984 p. 2, (tr. it. di U.M. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia*, Mursia, Milano 1990, p. 10). Il tema è ampiamente presente nei coevi *Beiträge*, in cui sorpresa, timore e ritegno vengono indicati come le tre *Stimmungen* fondamentali della filosofia. Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, GA Bd. 65, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, § 6 (tr. it. a cura di F. Volpi, *Contributi alla filosofia*, Adelphi, Milano 2007).

<sup>20</sup> Cfr. K. KERÉNYI, *Religione antica*, cit., p. 111.

<sup>21</sup> Cfr. K. KERÉNYI, *Religione antica*, cit., p. 113.

un'espressione heideggeriana, “dispone l'inizio per il pensiero pensante”<sup>22</sup>. In quest'ottica il θαυμάζειν, il meravigliarsi, quale modalità caratteristica dell'atteggiamento iniziale del pensiero è una spinta alla conoscenza del tratto inconsueto e stupefacente che si presenta in ultima istanza in ogni *abituale*<sup>23</sup>. Nelle pieghe del discorso heideggeriano ritroviamo una indicazione preziosa per comprendere come al fondo di ogni bisogno di domandare dell'incondizionato - che al di là di ogni intenzione e volontà interpella l'essere umano, sia nella forma della filosofia che in quella della religione - vi sia qualcosa che sopravanza la paura ed il timore della finitezza come anche ogni parvenza di minaccia o vendetta di dèi ridotti ad idoli. Il *ritegno* può essere inteso come riappropriazione proficua del trovarsi spiazzati, gettati inesorabilmente in una condizione inquieta, *sentita* però allo stesso tempo quale “chiamata” a rispondere di una esistenza già data. Il *domandare* pensante, proprio di un timore come stupore e rispetto, non è allora, adoperando le espressioni di Heidegger, un “sopportare l'inspiegabile in quanto tale, su cui si riversa l'afflusso di quel che si disvela”, ma è un “sopportare che resiste di fronte all'inspiegabile” e che, come tale, “cerca solo di apprendere quel che il non-nascosto mostra nel suo non-nascondimento: il farsi presenza, la stabilità il proporsi in una struttura, un darsi un limite nell'apparire”<sup>24</sup>. Il timore come ritegno, come fare spazio, è allora ancora altro dal timore della superstizione, che è paura del danno e della potenza divina. È piuttosto un timore che apre al disvelamento di ogni *principio di sapienza*: “il modo di sopportare della tonalità emotiva non è un opaco e vuoto abusare dei ‘sentimenti’ e uno sciogliersi in essi, ma è il *compiersi* della svolta necessaria dell'interrogarsi sull'ente in quanto ente nella sua contrada”<sup>25</sup>.

Le due diverse forme di timore presenti costantemente nella cultura greca ritornano ancora a nostro avviso separate e contrapposte quando la filosofia si interroga apertamente su quale idea di timore del divino sia ammissibile e sostenibile. In proposito è interessante esaminare in che modo la questione si presenti nella riflessione platonica.

### 3. DIMENSIONE ETICO-SOCIALE DEL TIMORE. LA FILOSOFIA COME LIBERAZIONE DAL TIMORE SUPERSTIZIOSO E COME RICHIAMO ALLA CONOSCIBILITÀ DEL BENE.

<sup>22</sup> M. HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie*, cit. p. 165, (tr. it. cit., p. 117).

<sup>23</sup> Su questo tema si veda *Ivi*, pp. 162-169, (tr. it. cit. pp. 115-122).

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>25</sup> *Ibidem*.



In epoca classica l'*aidós* aveva perduto l'enorme importanza che rivestiva nell'etica aristocratica espressa da Omero e Pindaro. Tuttavia il concetto viene ripreso da Isocrate che, animato dall'intento di rielaborare alcuni concetti dell'antica etica nobiliare, si riferisce ad esso come ad una fonte di comportamento etico. Con Isocrate e Platone<sup>26</sup> l'*aidós* viene rielaborato nell'ambito di un progetto di rinnovamento etico e pedagogico proprio a partire dal suo significato di *timore* e venerazione. In un dialogo rispetto a questo progetto rilevante, come è il *Protagora*, incentrato sul tema dell'insegnabilità della virtù, Platone menziona l'*aidós*. Con il celebre mito di Prometeo ed Epimeteo Protagora descrive la vita dei primi uomini, e in particolare come furono istituiti il linguaggio, le arti ed i primi raggruppamenti. L'uomo è innanzi tutto definito come partecipe di sorte divina: ed è in virtù di questa parentela (συγγένεια) con la divinità che egli, unico tra gli esseri viventi, crede negli dèi e li venera. In origine, nonostante avessero già la parola e fossero in grado di provvedere ai bisogni primari come la nutrizione, la vestizione e la costruzione di ripari, gli uomini non vivevano ancora in raggruppamenti e dunque non potevano difendersi dalle fiere. Decisero allora di radunarsi e salvarsi fondando città. Ma essendo ancora privi di arte politica, ogni qualvolta si riunivano tentavano di sopraffarsi reciprocamente finendo per annientarsi. Zeus allora, temendo che la specie umana andasse distrutta, inviò Ermes perché portasse agli uomini il rispetto (αἰδώς) e la giustizia "affinché servissero da ordinamento della città e da vincoli costituenti unità d'amicizia"<sup>27</sup>.

Per comprendere la ragione per cui l'*aidós* è un elemento fondamentale per la convivenza umana è utile qui richiamare il significato generale del termine, sottolineato da Emile Benveniste, il quale, nel suo *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, osserva che il termine greco *aidós* possiede un senso molto esteso, e significa "l'onore, la lealtà, il decoro collettivo, l'interdizione di certi atti e di certi comportamenti da cui deriva finalmente il senso di 'pudore' e di 'vergogna' prima nell'ambito ristretto della famiglia e quindi all'interno di una comunità più ampia"<sup>28</sup>.

I doni di Zeus, *aidós* e *díke*, sono appunto *desmói philias*, legami d'amicizia, espressione significativa con cui si sottintende che essi, donati universalmente

<sup>26</sup> La rinascita del concetto di *aidós* in Platone e Isocrate è anche accennata nello studio classico sull' *aidós* di Von Erffa. Cfr., C. E. VON ERFFA, *Aidos und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, "Beihefte zum Philologus" Suppl. Vol. 30, 2.

<sup>27</sup> PLATONE, *Prot.* 322 c, (tr. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1998).

<sup>28</sup> E. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 2 voll., 1969, vol. I p. 335.

a tutti gli uomini, diversamente dalle *tèchnai*, sono qualità etiche che ciascuno in virtù del dono divino è chiamato ad esercitare per il buon funzionamento del vincolo sociale. Il dono più bello del dio è quello di concedere all'uomo un'eccellenza morale che, rendendolo umano a pieno titolo, si avvicini al divino. L'attitudine alla giustizia ed al pudore date da Zeus vanno però coltivate dall'uomo: il bisogno di esse, suscitato dall'iniziativa divina, va sviluppato attraverso un'educazione morale che risponde ad un bisogno proprio della natura umana. Educazione morale significa "raddrizzare il legno che è nodoso e curvo" (325d) rendendo l'umano degno di far parte dell'umano stesso, approssimandolo, attraverso l'eccellenza morale, al divino da cui promana quel dono.

Qui l'*aidós* mostra innanzitutto un tratto essenziale della religione greca, quello di una religione civica, che non disponeva né di dogmi né di una Chiesa, ma era fondata essenzialmente su pratiche di culto organizzate per lo più dalle autorità politiche, cioè dalle magistrature proprie di ciascuna *polis*. Tuttavia, il discorso condotto successivamente nel *Protagora*, soprattutto riletto insieme all'*Apologia* e all'*Eutifrone*, dimostra come l'*aidós*, simbolicamente donato da Zeus, non sia semplicemente strumento di una religione di stato che mira alla convivenza civile, ma possa diventare uno dei principi ispiratori di quella che oggi chiameremmo un'"etica della finitezza", la quale, nella sua aspirazione alla verità, alla giustizia ed al bene volge il suo sguardo alla trascendenza. L'*Eutifrone* è un dialogo davvero ricco di elementi utili a chiarire in che senso il *ritegno* o *pudore* nei confronti del divino sia rivelatore di una simile prospettiva. Lo spunto narrativo del dialogo è la causa di empietà (*asebeia*) intentata da Eutifrone, curiosa figura di sacerdote-indovino che ha deciso di intraprendere un'azione giudiziaria contro il proprio padre, colpevole di avere *contaminato* d'impurità la propria famiglia e gli abitanti tutti della propria casa a causa della morte accidentale di un colono avvenuta in seguito ad una punizione. L'accusa d'empietà è la medesima promossa dagli accusatori di Socrate, che si dimostra perciò interessato alla discussione con Eutifrone, il quale peraltro, nonostante il suo atto sia in contrasto con il comune sentire morale, si ritiene certo della correttezza del proprio operato in forza della convinzione di avere esatta cognizione delle cose divine. Una simile incrollabile certezza attira la consueta ironia di Socrate, che si dice ansioso di intraprendere con il sacerdote una discussione su ciò che è santo e ciò che è empio. La presunta sapienza teologica di Eutifrone lo conduce ad affermare il principio generico secondo il quale santo è ciò che è caro agli dèi. Nel contesto

di un riferimento critico ad una concezione antropomorfa e superstiziosa, già messa in luce a partire da Senofane, e continuata con la Sofistica, vengono proposte diverse definizioni di ciò che è santo e di ciò che non lo è, ognuna delle quali si rivela insufficiente o perché si limita a proprietà accidentali e non ne definisce l'essenza o perché infruttuosa. È Socrate allora a portare avanti il ragionamento da un nuovo punto di vista: si cercherà di capire cos'è il *santo* in base ad un nuovo riferimento: il rapporto fra il *santo* ed il *giusto*. Vi è di certo un legame fra santo e giusto, ma non tutto ciò che è giusto è anche santo. Il giusto è evidentemente un concetto più ampio, e per ribadirlo Socrate ricorre ad un esempio significativo ai fini della nostra indagine: viene posto al centro del dibattito il rapporto fra timore (δέος) e vergogna (αἰδώς)<sup>29</sup>. Il timore, la paura, si rivela essere un concetto più ampio di quello di vergogna, come dimostra il fatto che l'aver paura delle malattie o delle sciagure non implica vergogna. Lì dove c'è vergogna c'è invece anche timore, ma si tratta del timore specifico di incorrere nel biasimo degli altri. “C'è qualcuno che, pur vergognandosi e arrossendo per qualche sua azione, non abbia paura e timore al tempo stesso della reputazione di malvagio?”<sup>30</sup>: il pudore, nozione meno estesa della paura, presenta un legame intrinseco con essa, ma la manifesta nel modo più determinato come paura di incorrere nel biasimo riferito alla violazione di un ordine precostituito, al mancato rispetto di ciò che appare *giusto*. Il timore non è semplicemente paura di incorrere nel biasimo degli altri ma è paura di fare un torto a se stessi violando la legge morale, in altre parole è quel “timore incondizionato” di cui sopra si è parlato.

L'accostamento posto nell'*Eutifrone* fra giustizia e santità mostra l'esigenza di un nuovo sentimento religioso da parte di Socrate: contrapponendosi radicalmente alla mentalità religiosa di Eutifrone fondata sul rispetto esteriore dei culti, su un formale ritualismo, egli mette da parte il sentimento di paura legato alla minaccia di un dio vendicativo e violento per far posto al pudore quale segno di un richiamo, di un appello alla *giustizia* che trascende la realtà umana. Il contesto generale non è semplicemente quello della liberazione da mitologia e superstizione, secondo un processo già avviato, come si è detto, sotto l'influsso demolitore del naturalismo ionico e del relativismo sofistico. Il bersaglio polemico appare piuttosto il sentimento religioso dei ceti popolari, che si esaurisce nei culti pubblici. Di fronte a una tale religione, quella di

<sup>29</sup> Nelle traduzioni italiane dell'*Eutifrone* attualmente disponibili il termine più frequentemente utilizzato per tradurre αἰδώς è “vergogna”. Cfr. PLAT., *Eutifrone* a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, e PLAT., *Eutifrone* a cura di M. Casaglia, Rizzoli, Milano 2003.

<sup>30</sup> PLAT., *Eutifrone* 12B.

Socrate diviene per un verso una religione intima e personale. Tuttavia attraverso di essa l'ossequio verso la divinità (*eusebeia*) si traduce anche in dovere civico verso lo stato e in elemento aggregante per la collettività<sup>31</sup>, determinato però su basi radicalmente nuove. La necessità di assicurare un fondamento stabile e certo cui ricondurre l'agire collettivo comporta infatti per Platone il dovere di investigare la consistenza *teoretica* di un tale fondamento. Misero, sotto questo sguardo, si rivela il tentativo di definire santo "ciò che è caro agli dèi"<sup>32</sup>, non soltanto perché la definizione fornita da Eutifrone fa riferimento a divinità di carattere antropomorfo, dipinte come litigiose e capricciose, ma anche perché qui si presenta una più ampia questione che denuncia le vere e proprie *aporie strutturali*<sup>33</sup> della questione del santo. Si tratta delle stesse aporie poste in altro ambito nel medioevo dagli scolastici, quando si interrogano se sia giusta una cosa perché è comandata da Dio o se Dio la comandi perché è giusta.

Per Platone la risposta è che una *cosa non è santa perché gli dèi l'amano, ma l'amano perché è santa*. La norma, quale misura e regola, viene posta al di là non solo dell'arbitrio umano ma anche di quello divino, ed essa per Platone coincide con gli enti immutabili e con l'idea del Bene, con le idee stesse oggetto ultimo della contemplazione filosofica, principio e fine della contemplazione noetica che rende l'uomo capace di *aidós* di fronte ai segni visibili o tangibili dell'invisibile.

#### 4. IL RUOLO DEL TIMORE DI DIO NELLA FILOSOFIA PLATONICA.

La posta in gioco è dunque il dilemma se i precetti divini siano in grado di generare valori morali o se questi esistano indipendentemente; e se vi sia una scienza che si occupi di ricostruire un complesso di regole eticamente vincolanti. È un contesto in cui l'esigenza avvertita da Platone di un profondo rinnovamento religioso passa attraverso la formulazione di un impianto filosofico capace di ricostruire il rapporto fra l'uomo e le sue forme di conoscenza e allo stesso tempo di svelare l'inaggirabile apertura alla trascendenza che queste implicano. In questo contesto il timore assume un ruolo decisivo, in una più definita accezione che ormai si distingue nettamente dalla paura di vendette divine- caratterizzante per lo più l'età arcaica- e, per

<sup>31</sup> G. Galli, *Saggio sull'Eutifrone*, in *Socrate in alcuni dialoghi socratici*, Torino 1958, pp. 185-186: "il santo è l'ordine politico, o armonia della vita sociale politicamente organizzata, instaurata dall'uomo, ma da questo compreso nella sua origine divina e riferito come a proprio esemplare all'ordine attuato dalla divinità".

<sup>32</sup> PLAT., *Eutifrone* 6A.

<sup>33</sup> G. REALE, *Eutifrone*, tr. it. cit., cfr. note al testo p. 167.

riprendere l'efficace espressione heideggeriana del *ritegno* quale tonalità emotiva riunente in sé spavento e timore in un ambito originario che dispone l'inizio del pensiero, assume il senso di un ritegno che, come accennavamo innanzi, fa da motore propulsivo per la nascita della θεωρία nel suo legame alla prassi<sup>34</sup>. Nella cultura filosofica e religiosa d'età classica, il timore si trasforma in una forma di rispetto, di pietà ossequiosa per gli dèi dei quali si ha una "sana" paura, una paura che non ha nulla a che fare con il timore di una vendetta, con il carattere superstizioso del timore, ma è paura di violare la legge morale, il senso di giustizia e pudore presenti in ogni uomo. Si tratta di un timore che ora riguarda la distanza ineliminabile fra dèi e uomini e tuttavia invita l'uomo ad approssimarsi il più possibile al divino. La radice σεβ- che accomuna l'εὐσέβεια, rispetto e amore per gli dèi, al σέβας, stupore, ammirazione, ma anche senso di timoroso rispetto verso il sacro, mantiene dunque certamente un riferimento ad un senso di pericolo e fuga. Ciò che segna la differenza rispetto all'idea arcaica di timore degli strali divini è però ora il fatto che l'uomo fugge e teme non la vendetta del dio, ma quello che Platone identifica con il male peggiore: il commettere ingiustizia. Questo è il senso profondo del timore religioso in Platone per il quale la sfera del religioso non è asservita ad un ruolo rassicurante e salvifico, ma si regge sull'osservanza di leggi non negoziabili. Pudore e rispetto per la legge morale non sono allora più qualcosa di diverso dal timore degli dèi, ma l'εὐσέβεια li ricomprende entrambi: la legge morale ha un carattere divino che va oltre gli dèi stessi<sup>35</sup>. Nella teologia platonica, infatti, la minaccia della distruzione non appartiene a divinità vendicative e violente, ma è una minaccia che può incombere su una società che non viva secondo la *giustizia* e il *pudore* donati da Zeus, come viene detto nel *Protagora*, dove si mostra il volto del divino che protegge e custodisce l'uomo da se stesso. Emerge allora un ruolo decisamente positivo

<sup>34</sup> È merito dello stesso Heidegger aver sottolineato un legame non scontato fra teoria e prassi (nella forma dell'ἐνπραξία) osservando come, nonostante si riferiscano a diversi oggetti, esse siano accomunate dall'intrinsecità del fine. Cfr. il commento ad ARISTOT., *Pol.* VII, 3, 1325b 16 in M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, GA Bd. 27, hrsg. v. O. Saame, I. Saame-Speidel, Klostermann Frankfurt a.M. 1996, p. 175.

<sup>35</sup> Il tema è quello, se ci si consente il paragone un po' ardito, sottolineato da Salvatore Natoli a proposito di Qohelet: "Riconosco che qualunque cosa Dio fa è immutabile; non c'è nulla da aggiungere nulla da togliere. Dio agisce perché si abbia *timore* di lui" (Qohelet 3,14). Secondo "la torsione tutta personale del testo" proposta da Natoli, qui il timore evocato non ha il senso di minaccia o terrore, al contrario indica il carattere indiscutibile e certo della legge, il suo "*valere di per sé*". Il carattere *divino* della legge che "vale indipendentemente da Dio" diviene per Natoli "la misura intramondana della nostra finitezza, è soprattutto la *legge dell'altro dentro di noi*, è cifra dell'antecedenza della comunità sui singoli, dell'originarietà e dell'inevitabilità del legame sociale quale condizione della nascita, dello sviluppo e della realizzazione di ogni individualità". La legge "vige oltre di essa", ha di mira quella giustizia che salva l'umanità perché "prima che punire, essa orienta". Cfr. S. NATOLI, *Stare al mondo*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 203.

del timore che assume (nell'intreccio tra pudore e giustizia) un senso fondamentale come richiamo, *incondizionato* per ogni essere finito, al rispetto per gli altri. Laddove nell'uomo è presente il desiderio di giustizia e verità, ma anche di conoscere e ricercare, lì sorge anche un timore reverente nei confronti degli altri e di *altro* che trascende la finitezza dell'esistenza. Il timore è rispetto dell'uomo verso se stesso<sup>36</sup> e rispetto verso la legge, come già l'etica eroica prevedeva. La novità, che è anche rottura, sta nella consapevolezza che il divino come legge affranca l'uomo da sé e lo riempie di ammirazione e reverenza verso l'asimmetria stessa, la sproporzione dentro la quale si apre però anche l'accesso umano alla verità.

Quando nell'*Eutifrone* si cerca di porre la giustizia in relazione alla santità, si sta conducendo un attacco frontale alla religione civica in cui gli accusatori di Socrate, Meleto e Anito, si riconoscevano. Socrate è accusato d'empietà, ed in effetti nella sua dottrina appare chiara la volontà di sostituire gli dèi di impronta "omerica" con un'altra sfera del divino, di fronte alla quale il senso del pudore, anche nel suo legame con la paura, permane, e tuttavia in un senso nuovo che non ha a che vedere con un'autorità minacciosa, ma con un reverente lasciar spazio al desiderio di giustizia e verità che deve appartenere a chiunque "non sia fuori dall'umanità"<sup>37</sup>. Per questa ragione il santo va ricompreso all'interno del concetto di giusto: la *dikaiosyne*, infatti, in un senso generale è una virtù attraverso la quale gli individui entrano tra loro in un rapporto societario ed al contempo sono in relazione con gli dèi, mentre la santità limita il suo campo alla relazione con il divino. È la mancata cognizione del concetto di giustizia che conduce a comportamenti contraddittori come quello di Eutifrone. Per elaborare una tale cognizione, Platone denuncia i limiti di un'etica della mera corrispondenza alla tradizione "civile" e si orienta verso un'etica saldamente legata all'impianto teoretico della dottrina delle idee. Il sistema complessivo della metafisica platonica, la cui costruzione impegna appunto insieme la fondazione di un'etica, si organizza in ultima istanza attorno al carattere "noetico" della conoscenza che permette all'uomo di cogliere la trascendenza divina e nel contempo manifesta la coincidenza fra Bene e Dio. La virtù ricercata e desiderata è possesso che l'uomo conquista al termine di un processo di apprendimento filosofico che nella sua essenza è un tentativo di avvicinamento dell'uomo a Dio. Il ruolo del timore sin qui discusso può essere ormai compreso solo all'interno di una tale prospettiva fondata sul

<sup>36</sup> DEMOCR. Fr. 264 Diels.

<sup>37</sup> PLAT., *Protagora* 323c.

profondo nesso fra sfera intellettuale e morale: esso è ad un tempo un far spazio a ciò che desta stupore e ammirazione quale culmine del processo noetico, ma anche un innato senso di reverenza verso una realtà che sovrasta l'umano ed a cui l'umano sempre tende. Esser santo è “assimilazione a Dio nella misura del possibile (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν)”, ma una tale assimilazione va intesa come “diventare giusti e santi mediante la saggezza”<sup>38</sup>. Il concetto di *aidós* va compreso nel contesto di una fondazione dell'etica che presuppone un'incessante impegno teorico sul concetto di virtù, ed in particolare sulla giustizia. L'*aidós* connette ormai strettamente disposizione etica e sentimento naturale di stupore e ammirazione verso ciò che via via si rende manifesto attraverso il procedimento dialettico. Come tale esso diviene una componente essenziale della *paideia* filosofica di Platone, dietro la quale sta una teologia filosofica che unisce scienza delle cose supreme e scienza dell'agire. In quest'ultima, *areté* umana e ideale divino non sono più misurati da meri rapporti di supremazia, ma sono connessi e interdipendenti.

Alla luce di una tale connessione, il timore reverente, il timore come “fare spazio”- nel suo intrinseco legame allo stupore ed alla meraviglia- non può più avere un carattere di ostilità. Esso, quale principio di sapienza, fonda una relazione con il divino che sopravanza la paura ed il timore superstizioso legato all’“invidia degli dèi”, alla loro vendicatività. Ed è proprio l'attività filosofica, la *theoria*, a recare con sé un timore reverente nei confronti di una dimensione divina cui l'uomo è ritenuto capace di elevarsi ma all'interno della quale è allo stesso tempo richiamato al timore come “ritegno”, proprio di coloro che in realtà sono “guardati”, in quanto partecipano di uno spettacolo di cui gli dèi sono i primi e fondamentali *theoroi*. L'essere oggetto di visione passiva da parte del divino, tipico delle manifestazioni pubbliche a carattere religioso, introduce un elemento utile per comprendere come lo stupore e la meraviglia del filosofare non si esauriscano semplicemente nell'ammirazione, ma siano essi stessi ad ingenerare nell'uomo un senso di rispetto e di pudore fondamentale come vincolo per la collettività. La dimensione etico-politica del timore, menzionata innanzi a proposito del *Protagora*, affonda le sue radici in quella comune etimologia (*theorein*) che la filosofia condivide con l'esperienza religiosa. Nella forma del “ritegno” il timore acquista perciò un importante ruolo sociale, si traduce in una risposta responsabile alla condizione di gettatezza cui l'uomo è chiamato a rispondere. In questo senso, l'indagine

---

<sup>38</sup> PLAT., *Teeteto*, 176b1.

metafisica di Platone, lungi dall'essere mera contemplazione neutrale, è sempre anche una risposta di carattere etico nella forma del timore, scaturente dall'iniziale esperienza di *spiazzamento* che accompagna intimamente la condizione umana di "parentela" con il divino. Solo in questo senso diviene comprensibile perché al di là di ogni indagine di tipo razionale su ciò che ci sovrasta, "al di là della ricerca di una definizione della santità, emerga il fatto che l'azione umana deve basarsi sul timor di Dio"<sup>39</sup>.

*Chiara Agnello*

---

<sup>39</sup> Cfr. P. FRIEDLÄNDER, *Platone*, tr. it. di A. Le Moli, Bompiani, Milano 2004, p. 489.